
Sobre los bienes básicos de John Finnis como fundamento para los bioderechos*

On John Finnis' Basic Goods as a Foundation for Biorights

María Carolina PEREIRA SÁEZ

Universidad de la Coruña
c.pereira.saez@udc.es

RECIBIDO: 31/11/2020 / ACEPTADO: 18/12/2020

Resumen: El propósito de este trabajo es sugerir que los bienes básicos de John Finnis pueden ofrecer un fundamento razonable para los bioderechos de hoy en día. Para ello atenderemos, primero, a la comprensión actual de los derechos humanos –que no están en su momento de máximo esplendor, sino más bien en una situación de fragmentación y proliferación hiper-pluralista**– y su necesidad de fundamentación; en particular, de los llamados bioderechos. A continuación, expondremos los aspectos principales de la propuesta de John Finnis respecto de los bienes básicos y sus exigencias; especialmente, su relación con los derechos. Para concluir, discutiremos si la consideración de los bienes básicos de John Finnis como base para los bioderechos nos permitiría aportar un mínimo de orden y significado en el mencionado paisaje de proliferación e hiper pluralismo.

Palabras clave: Derechos humanos, bienes básicos, bioderechos.

Abstract: The purpose of this paper is to suggest that John Finnis' basic goods may provide a reasonable basis for present-day bio-rights. To this end we start by recalling the present situation of human rights –which are not at their best, but rather in a situation of hyper-pluralistic** fragmentation and proliferation– and their need for a foundation; in particular, for the so-called bio-rights. In the following, we will present the main aspects of John Finnis' work regarding basic goods and their demands; especially their relationship with rights. To conclude, we will discuss if considering John Finnis's basic goods as foundation for bio-rights would allow us to give a minimum of order and meaning in the mentioned landscape of proliferation and hyper-pluralism.

Keywords: Human rights, basic goods, bio-rights.

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación «Los nuevos derechos humanos: teoría jurídica y praxis política» (PID 2019-111115GB-I00), dirigido por Pedro Serna, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y Universidades (2019-2021). También se ha beneficiado de la Ayuda para Grupos con potencial de crecimiento (número ED431B 2020/50) de la Xunta de Galicia (2020-2022). Agradecimientos: M. F. P. P., A. C. P. P., A. C. P. M.

** Tomo el término de GREGORY, B., *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2012, *passim*.

I. INTRODUCCIÓN

La reflexión sobre el Derecho no puede olvidar que, como nos recuerda Finnis, poco es conocer el Derecho si se desconoce a las personas por cuya causa se ha constituido¹. Kaufmann escribe:

«la idea de toda filosofía del derecho de contenido puede ser solo la idea del hombre, y por eso solo en el hombre en su totalidad puede también fundarse siempre la verdadera racionalidad del derecho. La filosofía del derecho no es ningún juguete para una élite de lógicos avanzados. Como todo derecho, está allí por voluntad de los hombres y no al revés; así también la filosofía del derecho debe plantearse constantemente la pregunta de hasta dónde sirve al hombre»².

El Derecho es, pues, una actividad humana que sólo se explica por causa de la persona, y también los derechos, que viven en el Derecho, se explican por esta misma causa. Esta afirmación puede parecer, a primera vista, una reflexión filosófica superflua para el abogado o el juez en su quehacer ordinario; o un presupuesto, quizá inconsciente, irrelevante para el significado del Derecho y los derechos en el caso concreto. Sin embargo, la incidencia del Derecho actual –y en particular los bioderechos– en la misma persona humana hace especialmente interesante recordarlo: su causa es el ser humano, las personas iguales en su naturaleza racional y libre, que actúan buscando, en su comportamiento, los bienes que le dan sentido. No hay Derecho sin sujeto, y nuestra comprensión del ser humano se refleja inevitablemente en cómo entendemos y aplicamos el Derecho.

Finnis afirma que la filosofía moral, la filosofía política y la filosofía jurídica son fruto de «un solo largo movimiento de pensamiento» y no pueden cultivarse sin riesgo por separado³; pero las normas morales, políticas y jurídicas se diferencian por el ámbito en que se desarrollan las acciones que

¹ Como se recoge el *Digesto* (1.5.2) con expresión de Hermogeniano, «cum igitur hominum causa omne ius constitutum sit» y en las *Institutiones* «nam parum est ius nosse, si personae, quarum causa statutum est, ignorentur»; FINNIS, J., «The Priority of Persons», *Collected Essays II*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 19-35, p. 19; *cf.*, también, «The Priority of Persons Revisited», *American Journal of Jurisprudence*, vol. 58, n. 1, 2013, pp. 45-62, p. 45.

² KAUFMANN, A., *La filosofía del derecho en la posmodernidad* (trad. de L. Villar Borda), 2.ª ed., Temis, Santafé de Bogotá, 1998, p. 67.

³ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, 2.ª ed., Oxford University Press, Oxford, 2011, p. v.

orientan⁴. Es necesario, entonces, identificar y distinguir el ámbito específico del Derecho, en función de su fin propio, distinto del de otras actividades humanas que existen por causa de la persona. Esto es: el ser humano es causa del Derecho, pero la reflexión sobre la persona humana, su naturaleza y los aspectos básicos del bien humano, necesaria para comprender el Derecho, no es, sin embargo, suficiente para comprender su función específica. Vamos a tratar de exponer brevemente cómo se entiende esta relación entre el ser humano y el Derecho –en particular, los derechos– en la obra de Finnis. Pero, para analizar su relevancia, necesitamos primero acotar el aspecto problemático de los derechos humanos a que nos referimos.

II. ¿QUÉ SIGNIFICAN LOS DERECHOS HUMANOS?

Hay en nuestros días un consenso académico bastante amplio según el cual vivimos –por lo menos en el entorno europeo-americano y áreas de influencia– en sociedades liberales, en las que los derechos humanos ocupan el lugar de una ética común, reemplazando a las viejas visiones omnicomprendivas compartidas del ser humano y del mundo. Incluso serían –por lo menos los derechos humanos más básicos– un lenguaje ético⁵ compartido por sociedades no liberales, que quizá vulneran, hipócritamente, derechos que proclaman, pero con ello refuerzan su legitimidad. Por ejemplo, según Raz, «es una época buena para los derechos humanos» no porque de hecho se les respete más que en otras épocas, sino por el papel de legitimación de las instancias políticas que se les reconoce⁶. Carozza identifica un emergente *ius commune* global de los derechos humanos, aunque reconoce la pobreza de sus fundamentos y el resultante procedimentalismo burocrático⁷. Según Donnelly, «[h]oy los derechos humanos siguen siendo el único medio probadamente efectivo de asegurar la dignidad humana en las sociedades dominadas por los mercados y

⁴ FINNIS, J., «Natural Law: The Classical Tradition», Coleman, J. y Shapiro, S. (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 1-60, p. 19, y «Problems of the philosophy of law», Honderich, T. (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 468-472, pp. 468-469.

⁵ En este trabajo, ética y moral se usan como equivalentes.

⁶ RAZ, J., «Human Rights Without Foundations», *University of Oxford Faculty of Law Legal Studies Research Paper Series, Working Paper*, vol. 14, 2007, pp. 1-20, p. 1.

⁷ CAROZZA, P., «Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights: A Reply», *The European Journal of international Law*, vol. 19, 2008, pp. 931-944, pp. 932 y 943.

los estados», dominación que es hoy universal⁸. Hay, sin embargo, autores críticos con los derechos humanos y en particular con esos pretendidos consenso y universalidad; por ejemplo, recientemente, Mouffe⁹ o Mignolo¹⁰.

No obstante, a mi juicio no vivimos, en realidad, buenos tiempos para los derechos humanos. Ni nuestros gobiernos ni nuestras sociedades forman un entorno favorable a los derechos, y la *War on Terror*, la búsqueda de seguridad ante nuestros distintos tipos de miedos, las posibilidades que trae de la mano el avance de la ciencia y la tecnología (IA, TIC, biotecnología), o la fuerza dominante del mercado, alteran profundamente el escenario¹¹, y los derechos están resultando ser poco resistentes. Es más, vemos con frecuencia cómo se les instrumentaliza al servicio de intereses extraños. Al fin y al cabo, son la última instancia de legitimidad apelable dentro de la corrección política. De hecho, por eso, «batallamos» por ellos –en una batalla cultural–; y no es de extrañar.

Pero, ¿es lo anterior cierto? ¿No es una visión exagerada y pesimista? Antes, en realidad, necesitamos saber qué entendemos por derechos humanos. Aquí, siguiendo a Pereira Menaut¹², se entienden como pretensiones, facultades e inmunidades de las personas individuales; inherentes, en su fundamentación, a su naturaleza humana, normalmente reconocidas por constituciones o declaraciones, lo que facilita su ulterior protección legal y jurisprudencial.

⁸ DONNELLY, J., «The Relatively Universality of Human Rights», *Human Rights Quarterly*, vol. 29, n. 2, 2007, pp. 218-306, p. 288.

⁹ MOUFFE, C., «Democracy, human rights and cosmopolitanism: an agonistic approach», Douzinas, C. y Gearty, C. (eds.), *The Meanings of Rights. The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 181-211, *passim*.

¹⁰ MIGNOLO, W., «From 'human rights' to 'life rights'», Douzinas, C. y Gearty, C. (eds.), *The Meanings of Rights. The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, *op. cit.*, pp. 161-180, *passim*.

¹¹ Piénsese, por ejemplo, en cómo el miedo atraviesa nuestras sociedades (BAUMAN, Z., *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores* (trad. de A. Santos), Paidós, Barcelona, 2010, *passim*), o como las alteran profundamente las nuevas condiciones de vida definidas por la tecnología (falta de intimidad e hiper-transparencia, por fijarnos solo en algunos ámbitos) o las nuevas formas de violencia, como relata Han (HAN, B.C., *The Transparency Society*, Stanford University Press, Stanford, 2015, *passim* y *The Topology of Violence*, The Mit Press, Cambridge (Mass.), 2018, *passim*). Hoy, «la privacidad, la intimidad, la anonimidad y el derecho a nuestros secretos son, todos, dejados fuera de los locales de la Sociedad de Consumidores; o son confiscados rutinariamente por los empleados de seguridad que están en la entrada» (BAUMAN, Z. y DONSKIS, L., *Ceguera moral: la pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida* (trad. de A. F. Rodríguez), Paidós, Barcelona, 2015, p. 27).

¹² PEREIRA MENAUT, A. C., *Lecciones de teoría constitucional y otros escritos*, Andavira, Santiago de Compostela, 2016, pp. 425-509.

Surgen ante todo para proteger al débil frente al poder¹³; son la defensa de quien no tiene otra garantía que su condición de ciudadano libre e igual. Hay distintas tradiciones y denominaciones (humanos, naturales, fundamentales) y la opción por una u otra no es indiferente: no es igual entender los derechos como esferas exentas de intervención estatal (Inglaterra, Estados Unidos, Francia clásicamente) que entenderlos como fundamento de la sociedad, sistema de valores, bienes objetivos, con eficacia frente a terceros y fuerza difusiva en el Derecho, al modo alemán. Aquí preferimos la noción clásica, que entiende que los derechos han de cumplir una función de protección frente al poder; que se basan en exigencias de justicia, ciertamente, pero necesitan, además, juridicidad y justiciabilidad ante un tribunal de justicia, que ha de apreciarse teniendo en cuenta los rasgos y el fin propios del Derecho como institución humana, pues ningún Derecho es capaz de garantizar todas las exigencias de justicia posibles.

Se entiende aquí que los derechos no son un conjunto enteramente homogéneo ni forman un todo indivisible, ni siquiera los que pertenecen a una misma generación¹⁴; por eso no podemos tratarlos en bloque: un régimen no democrático, autoritario o incluso dictatorial-no totalitario, podría vulnerar el derecho de participación política, pero respetar la intimidad o la tutela judicial efectiva en materias no políticas; por otro lado, una crisis económica en una democracia europea actual puede llevarse por delante derechos sociales, pero respetar los de los consumidores. Concretamente, los derechos postmodernos estarían especialmente afectados por algunos problemas que empezaron hace ya décadas pero se dejan sentir hoy con más fuerza: pérdida de los presupuestos; atenuación del carácter humano y natural; inflación y fragmentación; desvinculación del ser humano, que se desdibuja como titular; conversión en prestaciones estatales o en deberes; o asunción del rol de una nueva ética, como orden de valores¹⁵.

Desde sus orígenes hasta nuestros días, los derechos humanos han ido colonizando ámbitos nuevos, pero no sin sufrir, al hacerlo, notables tensio-

¹³ HABERMAS, J., «The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights», *Metaphilosophy*, vol. 41, n. 4, 2010, pp. 464-480, p. 466.

¹⁴ La numeración de las distintas generaciones de derechos no es unánime. Aquí distinguiremos civiles y políticos, sociales y económicos, de la solidaridad y de la postmodernidad (PEREIRA MENAUT, A. C., *Lecciones de teoría constitucional y otros escritos*, op. cit., pp. 452-467).

¹⁵ PEREIRA MENAUT, A.C., *Lecciones de teoría constitucional y otros escritos*, op. cit., pp. 467-487 y BRADLEY, A. y EWING, K., *Constitutional and Administrative Law*, 16.ª ed., Person, Harlow, 2015, pp. 81-87.

nes. Estamos, hoy, ante un panorama de derechos discutidos, que ha venido fraguándose desde hace décadas¹⁶. También los derechos viejos y clásicos son reinterpretados y debatidos: hoy la práctica jurídica –pretensiones, alegaciones de los abogados, sentencias de los jueces– no siempre permite concluir con facilidad qué significa, en un caso particular, que se nos haya reconocido, por ejemplo, el derecho a no ser discriminado injustamente, o al libre desarrollo de la personalidad, a la libertad religiosa o la *privacy*, porque no entendemos de la misma manera la igualdad, la intimidad o la libertad. De hecho, quienes sostienen el universalismo de los derechos humanos suelen referirlo a las listas o enunciados de derechos, no a su contenido. Donnelly gradúa el desacuerdo respecto del significado de los derechos en legítimo, tolerable e intolerable –lo relevante, claro, es identificar el criterio de lo intolerable–; según Donnelly se da cuando «se infringen de manera tan excesiva los existentes consensos jurídicos internacionales solapados [*overlapping consensus*] que no merece tolerancia internacional»¹⁷. Hasta los más optimistas, que se congratulan de que los derechos humanos se hayan convertido en el nuevo lenguaje moral universal, único referente para el juicio ético (y jurídico), saben que hoy es posible etiquetar como «derecho» casi cualquier pretensión (si no siempre, en los tribunales, sí en el diálogo social); también las mutuamente excluyentes.

Para algunos autores esta variedad de significados no es problemática: permite afirmar la universalidad de los derechos humanos sin caer en el etnocentrismo; esto es, se trata de un universalismo compatible con el relativismo moral¹⁸. Para otros, es una objeción a las visiones de los derechos humanos

¹⁶ Cfr., entre otros, MARSHALL, G., «1984: A Happy New Year for Civil Liberties», *Parliamentary Affairs*, vol. 37, 1984, pp. 1-32, *passim* o MATLÁRY, J., *When Might Becomes Human Right. Essays on Democracy and the Crisis of Rationality*, Gracewing, Leominster, 2007, *passim*.

¹⁷ DONNELLY, J., «The Relatively Universality of Human Rights», *op. cit.*, p. 302. ¿Es suficiente ese *overlapping consensus* o conjunto de consensos jurídicos internacionales parcialmente superpuestos entre sí? ¿Podemos identificarlo sin ninguna noción previa del contenido del derecho en cuestión? ¿Puede variar con el tiempo, o de un país a otro?

¹⁸ Por ejemplo, Donnelly (cfr., *ibid.*, *passim*). Esta compatibilidad entre universalismo y relativismo, o no imperialismo moral, necesitaría una explicación, porque, a primera vista, o hay acuerdo respecto de la comprensión de un derecho, y –si la convergencia tuviera trascendencia ética y jurídica –esto justificaría la crítica a los disidentes, crítica que podríamos entender como «imperialismo moral» o, por el contrario, no lo hay, y entonces el acuerdo universal sería vacío y escasamente relevante. Podría entenderse también que hay un cierto acuerdo respecto de las cuestiones más básicas (reconocidas universalmente) pero no de sus concreciones (pluralismo), como entiende Donnelly, pero entonces, de nuevo, necesitamos un concepto sustantivo del de-

que los vinculan con bienes humanos, sin distinguir entre que algo sea valioso y que tengamos derecho a ello¹⁹, ignorando que podemos llegar a considerar bueno casi cualquier cosa que queramos.

Aquí queremos sostener, primero, que hemos de tratar de superar el desacuerdo respecto del significado de los derechos, porque tener un derecho que puede significar cualquier cosa no es tener mucho. Segundo, que para superar ese desacuerdo necesitamos interpretarlos desde sus fundamentos; especialmente si nos encontramos en el ámbito de los bioderechos. Esto es: hoy no es fácil garantizar los derechos sin fundamentarlos, como proponía Bobbio décadas atrás y proponen actualmente quienes, como Donnelly, entienden que hay desacuerdo respecto de su fundamento pero existe el citado *overlapping consensus* respecto de su reconocimiento²⁰, de manera que estaríamos de acuerdo en reconocerlos, pero no en qué reconocer; una conclusión que no parece tener mucho sentido.

Quizá en la segunda postguerra fuera posible garantizar los derechos sin fundamentarlos, porque los abusos de los totalitarismos nazi y soviético produjeron una reacción tan fuerte que hicieron ver los derechos como indiscutibles. Entonces no parecía problemático un acuerdo sobre los derechos que sólo se mantendría, como exponía Maritain, mientras no nos cuestionásemos sus fundamentos. Pero las cosas han cambiado –o quizá ya estuvieran cambiando entre las elites culturales–, por lo que el resurgir del Derecho natural

recho en cuestión como prerrequisito para el pronunciamiento sobre ese cierto acuerdo respecto de las cuestiones más básicas. Para Perry la creencia en los derechos humanos presupone la creencia en una ley natural, entendida como un compromiso con una forma mínima de realismo moral (PERRY, M., *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 57-76; en especial p. 63).

¹⁹ RAZ, J., «Human Rights Without Foundations», *op. cit.*, p. 3 y *passim*. A juicio de Raz (*op. et loc. cit.*) es una de las razones para proponer una visión política o funcionalista de los derechos humanos, del tipo de la que propone Rawls (RAWLS, J., *The Law of the Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1999, pp. 78-81): aquellos derechos que pueden legítimamente oponerse frente a la soberanía del Estado (RAZ, J., «Human Rights Without Foundations», *op. cit.*, p. 14 y *passim*). Sin embargo, Raz se aleja de Rawls porque entiende que Rawls no distingue entre los requisitos necesarios para la autoridad legítima y los límites a la soberanía (*cf.*, *ibid.* pp. 10-13). El problema está en ese «legítimamente» que no se puede identificar mediante una mera descripción de hecho. Tomo la clasificación de las teorías sobre los derechos humanos en fundacionalistas y funcionalistas de Tasioulas (*cf.* TASIOULAS, J., «Towards a Philosophy of Human Rights», *Current Legal Problems*, vol. 65, 2012, pp. 1-30, *passim*), que las distingue según los expliquen por su fundamento o por su función.

²⁰ DONNELLY, J., *Universal Human Rights in Theory and in Practice*, 3.^a ed., Cornell University Press, Ithaca, 2013, pp. 21 y ss.

resultó débil y transitorio. Hoy, como no estamos de acuerdo respecto de los fundamentos, no lo estamos acerca de si el derecho a la intimidad excluye o no una vigilancia universal continua buscando datos que pudieran ser relevantes para la seguridad nacional; en si la libertad y la igualdad humanas prohíben el diseño genético de las generaciones futuras o, por el contrario, lo exigen como un deber; en si el derecho a la intimidad nos permite excluir la interferencia de otros en nuestra vida personal o, por el contrario, justifica exigir de un tercero un comportamiento positivo o un juicio favorable respecto de nuestro estilo de vida; en si el derecho a la salud puede ser interpretado como el derecho a no nacer si no es sano²¹. Al final, irónicamente, si Bobbio y Maritain podían considerar innecesario el acuerdo respecto de los fundamentos, era precisamente porque vivían y trabajaban en sociedades con un acuerdo en lo fundamental lo suficientemente fuerte como para darlo por supuesto (por lo menos en lo relativo a la interpretación de los derechos humanos)²².

El profundo desacuerdo al que nos referimos no se soluciona mediante la proliferación de declaraciones y el reconocimiento formal de nuevos derechos. Muchos de los que se presentan como derechos nuevos son en realidad especificaciones nuevas, ante nuevas amenazas, de derechos anteriores: el bien que está en juego es el mismo, pero cambian los medios o las posibilidades de agredirlo (como ocurre hoy con la intimidad, por ejemplo). Otros, sin embargo, parecen querer definir, a través de aquello que protegen, a su titular: al definir qué exige y qué rechaza un derecho definen el bien humano que protege, y al definir qué es bueno para la persona humana definen su naturaleza. Pero, si no hay un acuerdo previo, su lectura jurídica será difícil, y puede dar pie a interpretaciones tan novedosas que resulten parecidas a la creación *ex novo* de un derecho. En cualquier caso, parece difícil que la indeterminación respecto del significado pueda resolverse con nuevas declaraciones, más específicas y supuestamente libres de fallos.

²¹ Según Carozza el desacuerdo relevante no es solo respecto de la dignidad, o el significado de los derechos; se da también respecto de muchos principios generales que se utilizan para interpretar y adjudicar derechos humanos, como los de subsidiariedad o proporcionalidad, las necesidades de una sociedad democrática, etc. (CAROZZA, P., «Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights: A Reply», *op. cit.*, p. 931).

²² Según Negro, la sustitución del sentido común por el consenso artificial, político (donde, a mi juicio, se pretende situar el *overlapping consensus* sobre los derechos hoy), es típico de la mentalidad totalitaria (NEGRO, D., *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 226).

II. EN BUSCA DE UNA RESPUESTA SUSTANTIVA

Si esto es así, ¿no es cierto que no nos queda otra alternativa que entender que los derechos protegen la elección individual –aquello que cada uno entiende que significa la vida, la libertad, la intimidad, etc.–, con el único límite del «interés público» o el «bien común», que no puede, a su vez, entenderse más que como la suma de las elecciones de otros? Sin embargo, la *choice conception* de los derechos resulta insuficiente²³, no solo por lo difícil que resulta hacer compatibles las elecciones individuales, sino también porque no encaja en el espíritu del Derecho, que atiende a nuestras decisiones precisamente en cuanto afectan a otros. Y si la coordinación neutral de autonomías es impracticable y no compartimos razones que nos permitan tratar de entendernos, terminamos recurriendo a la fuerza –cultural, no física; pero fuerza y no razón–, o a la presión de grupos que entienden el Derecho, y los derechos humanos en particular, como un instrumento más de las *Cultural Wars*.

Así pues, hoy, parecerían haberse agotado las bases para el diálogo moral. Sin embargo, tenemos que convivir; además, como decíamos, el Derecho en particular presupone la sociabilidad humana. Necesitamos criterios racionales para fundamentar nuestros juicios normativos²⁴, porque necesitamos juicios normativos; si no reconocemos que puedan tener un fundamento racional, no tiene sentido que los tratemos como objeto del discurso intelectual, y no nos queda, en última instancia, más que el recurso a la fuerza para explicarlos. Pero, ¿es cierto ese empobrecimiento de criterios racionales que puedan fundamentar nuestros juicios normativos? De hecho, los jueces sentencian sobre todas estas cuestiones y lo hacen apelando a razones, y no a la fuerza; a la interpretación –determinación, discernimiento, juicio– como operación de la inteligencia, del Derecho previo; y no a la elección, basada en la voluntad, de Derecho nuevo: esto es, un acto de *auctoritas* y no de *potestas*, siguiendo la distinción de d'Ors²⁵. Sin embargo, y aunque no entremos ahora aquí en esta cuestión, de todos es conocida la crítica dirigida al poder judicial –jueces de las últimas instancias, de tribunales supremos o constitucionales e internacionales–

²³ FINNIS, J., «Human Rights and Their Enforcement», *Collected Essays III. Human Rights and Common Good*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 19-46, pp. 31 y ss. y *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 204-205.

²⁴ KAUFMANN, A., *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, *op. cit.*, pp. 33 y 41.

²⁵ D'ORS, A., «Autoridad y potestad», *Escritos varios sobre el Derecho en crisis*, CSIC, Roma-Madrid, 1973, pp. 93-105, *passim*.

les— de nuestros días, los nuevos señores del Derecho, de Zagrebelsky²⁶. Basta ahora, a modo de ejemplo, hacer referencia al análisis de Finnis, que entiende que confiar la protección de los derechos humanos a los jueces constitucionales ha demostrado ser, en los últimos 50 años, un camino inadecuado para proteger esos derechos de atropellos populares y legislativos, y ha facilitado que los poderosos abusen de los débiles. Afirma Finnis que el juez ha de aplicar el Derecho previo, ya existente, y no crear Derecho nuevo, lo que supone usurpar poder al legislativo; a su juicio, es problemática la consideración de las constituciones como *living instrument*. Es cierto que los legisladores y las consultas populares también pueden tomar decisiones erróneas, perjudiciales para los derechos humanos, pero no ocultan sus razones, como puede hacer el juez al presentar su decisión como una exigencia del Derecho existente²⁷.

¿A dónde acudir, entonces? En vez de limitarnos a nuestros lugares éticos comunes, reducidos, hemos de buscar las razones de lo poco que compartimos; hemos de tratar de reconstruir las bases para el diálogo moral. Porque somos humanos, titulares del *logos*, podemos llegar a entendernos. Hace ya décadas que proponía Kaufmann para nuestra época posmoderna una filosofía del Derecho sustantiva, que atienda a los problemas del hombre, entre los que ocupan un puesto importante (ya cuando él escribe) los derivados de los avances en la genética y en general la preocupación por el hombre y por la vida en todas sus formas, y que no se pueden resolver con un «que cada uno haga lo que quiera mientras no perjudique directamente a otro», porque los perjuicios pueden ser muy indirectos y de muchos tipos²⁸. Se hace, por tanto, necesario, acudir a las fuentes de los derechos, porque «los altos estándares necesitan fuentes fuertes»²⁹ y hoy los derechos humanos desempeñan un papel relevante: absorben nuestras más profundas diferencias, que llegan a los tribunales en forma de derechos contrapuestos, y al mismo tiempo, parecen la única instancia de legitimación moral alegable y aceptable, si atendemos a la proliferación

²⁶ ZAGREBELSKY, G., *El Derecho dúctil* (trad. de M. Gascón), Trotta, Madrid, 1995, pp. 131-153.

²⁷ FINNIS, J., «Unborn Human Life and Fundamental Rights: Concluding Reflections», Zambraño, P y Saunders, W.L. (eds.), *Unborn Life and Fundamental Rights. Leading Constitutional cases Under Scrutiny*, Lang, P., Berlin, 2019, pp. 255-264, pp. 255 y 261-262 y *Judicial Power and the Balance of Our Constitution*, Policy Exchange, Londres, 2018, pp. 26-61, *passim*, especialmente interesante para esta cuestión por los comentarios de los interlocutores de Finnis.

²⁸ KAUFMANN, A., *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, *op. cit.*, pp. 73-90 y *passim*.

²⁹ «La cuestión [...] es si al continuar adhiriéndonos a nuestros estándares de justicia y benevolencia, no estaremos viviendo más allá de nuestros medios morales» (TAYLOR, C., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Nueva York, 1989, p. 517).

de declaraciones. Necesitamos acudir a sus fuentes no solo para defender su existencia³⁰, sino para saber qué significan. Esas fuentes son pre-jurídicas, y durante siglos el Derecho ha podido darlas por supuestas, pero hoy la intensidad de nuestros desacuerdos y su trascendencia en el significado real de los derechos hace necesario volver a comprender el sentido del Derecho y de los derechos, por lo que no nos queda más remedio que preguntarnos por ellas.

En lo que sigue vamos a considerar brevemente si la propuesta de Finnis, que vincula los derechos humanos con los bienes humanos básicos, aporta algo a esta cuestión; esto es, si puede darnos pautas para construir el diálogo sobre el significado de los bioderechos. Pero primero vamos a comentar brevemente la especificidad de los bioderechos en este contexto de falta de acuerdo sobre el significado de los derechos, que explica que estudiemos la propuesta de Finnis como fundamento, en particular, para los bioderechos.

III. EL CASO DE LOS BIODERECHOS

A diferencia de otros autores, entendemos, como ya dijimos, que los derechos no forman una categoría homogénea, que se pueda tratar como si fuera un único grupo uniforme. Un grupo relevante dentro de los derechos de última generación es el de los bioderechos; es todavía una categoría relativamente nueva, no perfectamente delineada hasta ahora, por lo que somos conscientes de que lo que puede decirse sobre ella ahora es prematuro y falto de perspectiva. Nuestra pretensión aquí es señalar que el desacuerdo sobre el significado de los derechos es especialmente relevante en el caso de los bioderechos, por la fuerza con la que inciden en el mismo ser humano.

Es cierto que los bioderechos se entienden en algunos casos como los derechos clásicos aplicados al cuidado de la vida humana –al igual que la bioética se puede entender simplemente como la ética aplicada a este ámbito–. Así, serían bioderechos: la protección de la intimidad o de la integridad, la libertad de conciencia o la igualdad y ausencia de discriminación injusta en este ámbito. Con todo, entendidos así, los bioderechos no serían realmente nuevos ni

³⁰ Según Alexy, «los derechos existen si son válidos. Los derechos morales son válidos si, y sólo si, son justificables. Por esta razón, la existencia de derechos humanos *qua* derechos morales depende de su justificabilidad, y sólo de eso» (ALEXY, R., «Law, Morality and the Existence of Human Rights», *Ratio Juris*, vol. 25, n. 1, 2012, pp. 2-14, p. 10).

formarían un grupo específico y distinto de los derechos clásicos; solo sería específico el contexto y el tipo de amenazas a los bienes protegidos.

Otras veces los bioderechos –si atendemos a la práctica y al sentido en el que se les invoca–, no se entienden simplemente como derechos clásicos en un contexto nuevo. Entendidos en el sentido de los derechos clásicos, los bioderechos serían instrumentos para defender al débil frente al poder –biopoder³¹, en este caso–. Pero el biopoder hoy va en aumento, debido al desarrollo de la biotecnología, al debilitamiento de las ideologías políticas, sustituidas hoy por bioideologías³², al lado del progresivo cambio en la visión del lugar del ser humano en el mundo. Así, la política actual atiende al ser humano *qua* ser humano:

«A los políticos cada vez les preocupan más dos ámbitos que constituyen dos nuevas fuentes de inspiración: la privacidad y la historia. Nacimiento, muerte y sexo constituyen las nuevas fronteras de los campos de batalla políticos. Puesto que la política se está extinguiendo como traducción de nuestras preocupaciones morales y existenciales en una acción racional y legítima para beneficio de la sociedad y la humanidad y en su lugar se transforma en un conjunto de prácticas de gestión y hábiles manipulaciones de la opinión pública, no es imprudente asumir que una rápida politización de la privacidad y la historia promete una salida al presente vacío político e ideológico. Basta recordar los encendidos debates sobre el aborto, la eutanasia o el matrimonio gay en los últimos veinte años para concluir que el pobre individuo, no importa que esté en trance de nacer, o morir o consumir un matrimonio, continúa siendo concebido bien como una propiedad del Estado y sus instituciones o, en el mejor de los casos, como un mero instrumento y rehén de una doctrina política»³³.

³¹ Sobre biopolítica puede verse POSSENTI, V., *La rivoluzione biopolitica*, Lindau, Torino, 2013, pp. 57-82. Podemos entender que es una comprensión de la política en la cual su objeto es el mismo ser humano –por eso se desplaza la política de lo social a lo personal, que sale de su ámbito natural de intimidad y se hace público; una política que pasa del ágora a la interioridad de la persona–. El cambio en la comprensión de la política se apoyaría en la fe en el poder del conocimiento, ya no para asegurar el progreso de la humanidad hacia un futuro mejor, sino más bien para superar las deficiencias de la naturaleza humana mediante la técnica, impulsando la transformación de su naturaleza. Lo que plantea la biopolítica no es tanto la consecución del poder político en sí mismo para transformar la sociedad globalmente como la construcción a la carta de la identidad humana; de ahí su poder de penetración. El sujeto ha desaparecido: para la biopolítica todo es objeto, también el hombre (NEGRO, D., *El mito del hombre nuevo*, op. cit., pp. 199-211).

³² Mientras las ideologías aspiran a transformar al hombre indirectamente, transformando los mecanismos o estructuras sociales, las bioideologías aspiran a transformar directamente la naturaleza humana (cf., *ibid.*, pp. 222-279).

³³ BAUMAN, Z. y DONSKIS, L., *Ceguera moral: la pérdidas de sensibilidad en la modernidad líquida*, op. cit., p. 30.

En este contexto, los bioderechos no siempre se alegan como instrumentos para resistir a esta situación, sino que parecen convivir pacíficamente con ella. Más que como frenos al biopoder y garantía de la igual libertad y dignidad humanas, parecen funcionar como instrumentos para canalizar o liberalizar el biopoder³⁴ –pero sin negar su presupuesto básico: que el ser humano es objeto de disposición; en una sociedad liberal, en manos del mercado (entendido en sentido amplio) y de las presiones fácticas–, y no parece un resultado demasiado inusitado: hace ya décadas que Habermas escribía que la creciente juridificación de la vida social facilita el control³⁵.

Si se entienden así los bioderechos, el ser humano, en su condición de sujeto y causa del Derecho y de los derechos –él, y no la ciencia, la técnica, el poder o el mercado–, está en juego. Si incluso la interpretación de los derechos clásicos, que fueron propuestos al amparo de un acuerdo fundamental más fuerte, se ve afectada por los desacuerdos de hoy, no puede extrañarnos que estos desacuerdos afecten fuertemente a la interpretación de los bioderechos, propuestos en un contexto carente del reconocimiento indiscutido de la libertad, la igualdad y la dignidad del ser humano³⁶. Por eso, y partiendo de la base de que queremos que los derechos signifiquen algo, si en todo caso necesitamos pautas para interpretarlos y superar nuestros desacuerdos, en el caso de los bioderechos esa necesidad será mucho más radical. Aquí están implicados, directamente, nuestros desacuerdos más profundos: el sentido de la vida humana, sobre todo en su origen y su terminación; la condición paciente del ser humano, la sujeción al dolor, la imperfección, la enfermedad y la muerte; la posición del propio ser humano respecto del ser humano y del mundo; la igualdad; el sentido de la libertad. Y, como escribe Chomsky, si no hay naturaleza humana, si el ser humano es indefinidamente maleable, completamente plástico, entonces es susceptible de ser moldeado por el poder del Estado o el tecnócrata, por ejemplo. Así, necesitamos «determinar las características humanas intrínsecas que proporcionan la estructura para el desarrollo intelectual, el crecimiento de la conciencia moral, la realización

³⁴ En un sentido equivalente a la liberalización de la eugenesia a que se refiere Habermas (HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (trad. de R. S. Carbó), Paidós, Barcelona, 2002, *passim*).

³⁵ HABERMAS, J., *The Theory of Communicative Action II*, Beacon Press, Boston, 1987, pp. 356-373.

³⁶ SANTOS, J. A., «Tiempo histórico, naturaleza humana y perfeccionismo», Santos, J. A., Albert, M. y Hermida, C. (eds.), *Bioética y nuevos derechos*, Comares, Granada, 2016, pp.17-27.

cultural y la participación en una comunidad libre»³⁷. Necesitaremos acudir, pues, a unos bienes objetivos, que perfeccionan al ser humano según su naturaleza.

IV. LOS DERECHOS HUMANOS EN EL PENSAMIENTO DE FINNIS

Argumentábamos, hasta aquí, que el caso de los bioderechos respalda la necesidad de una filosofía del Derecho sustantiva para nuestro mundo post-moderno, y la de Finnis lo es: sostiene que podemos identificar y compartir las razones de nuestros juicios éticos, que el juicio sobre lo correcto se apoya en la comprensión de lo bueno; que las formas básicas del bien humano son inteligibles y desde ellas podemos entender qué nos debemos unos a otros. La propuesta de Finnis es atractiva, además, porque invita a la honestidad intelectual imprescindible para el diálogo: trata de poner a cada uno de sus interlocutores frente a los aspectos más básicos del bien humano y pregunta si es posible negarlos sin negar, en último término, el sentido del propio comportamiento. Así, adopta la perspectiva interna o del participante, emplea el argumento de la incoherencia pragmática y alega la transparencia del razonamiento práctico³⁸.

De esta forma, Finnis anima a cada lector a reconstruir por sí mismo, de manera reflexiva, el proceso inductivo a través del cual podemos alcanzar alguna penetración (*insight*) en esos bienes básicos³⁹. Para ello son necesarias tanto la experiencia sensible como la memoria⁴⁰. Finnis apela a cada interlocutor: no se trata de llegar a un acuerdo, sino de hacer, primero, cada uno un juicio, tomar una decisión. Esta toma de decisión no es un mero monólogo –como podría criticar Habermas–; se trata, más bien, de reconocer que el principio del diálogo es el encuentro de cada uno con diversas formas de bien, inteligible, y por eso compartible. Al mismo tiempo «los juicios morales cons-

³⁷ CHOMSKY, N., *The Essential Chomsky*, The New Press, Nueva York, 2008, p. 89.

³⁸ Sanguiliano entiende que la propuesta de Finnis es una alternativa al fundacionalismo metafísico precisamente porque basa los derechos humanos en unos bienes humanos básicos, universales y autoevidentes, que pueden descubrirse por el uso natural de la razón práctica humana (SANGIULIANO, A., «Towards a Natural Law Foundationalist Theory of Universal Human Rights», *Osgoode Legal Studies Research Paper* 111, 2015, pp. 218-240, p. 220 y *passim*).

³⁹ FINNIS, J., «Grounding Human Rights in Natural Law», *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 60, n. 2, 2015, pp. 199-225, p. 204.

⁴⁰ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 77.

tituyen razones públicas en su sentido más fundamental»⁴¹: «si es verdadera, cualquier proposición acerca del(de los) bien(es) y lo correcto será accesible a cualquiera (a cada uno) en condiciones epistémicas ideales»⁴². El motivo es que el razonamiento práctico es transparente, evidencia los bienes humanos⁴³. Nuestra inteligencia nos reclama con fuerza directiva «*por causa de los bienes (y otras verdades) que nos hace evidentes y por lo tanto accesibles*»⁴⁴. Esto no excluye desacuerdos, porque «la especificación [...] de las formas básicas del florecimiento humano [...] tiene lugar a través de las bases de las particulares culturas, tradiciones y morales sociales. Pero todas ellas están siempre abiertas –en principio– a la reflexión crítica y a la reforma [...]»⁴⁵.

Desde luego, si no hay nada que nuestra inteligencia capte de manera objetiva como bueno, sin que su valor resida solo en la mente o en la decisión de cada individuo, no es posible un auténtico diálogo, porque no podremos compartir razones sobre lo correcto y lo incorrecto. Las mismas bases del diálogo son comprendidas como buenas o correctas personal o interiormente⁴⁶; la ética de discurso, como ética formal, solo se explica si se apoya en bases sustantivas. Solo tiene sentido atender a la pregunta por el sentido del Derecho y de los derechos⁴⁷ si entendemos que, a pesar del desacuerdo, hay criterios racionales para fundamentar juicios normativos. No parece haber un camino para hacerse una idea de los derechos, y en particular de los bioderechos, que no parta de una idea del hombre y de su naturaleza. En la propuesta de Finnis, podremos conocer esa naturaleza a partir de los bienes que dan sentido a nuestras acciones, que realizan nuestras capacidades⁴⁸.

Finnis fundamenta los derechos humanos (naturales, morales) en la dignidad de la condición libre e igual del ser humano, y vincula su contenido con los bienes básicos. Entiende los derechos humanos como «lo que es debido a

⁴¹ FINNIS, J., «A Response to Harel, Hope, and Schwartz», *Jerusalem Review of Legal Studies*, vol. 8, n. 1, 2013, pp. 1-20, p. 16, n. 38.

⁴² *Ibid.*, p. 16.

⁴³ FINNIS, J., *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press, Washington, 1983, p. 73.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁵ FINNIS, J., «A Response to Harel, Hope, and Schwartz», *op. cit.*, p. 18.

⁴⁶ FINNIS, J., «Discourse, Truth and Friendship», *Collected Essays I. Reason in Action*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 41-61, pp. 52-53.

⁴⁷ Que se engloba en la pregunta de Kaufmann: «¿cómo se fundamenta una ética de contenido y una filosofía del Derecho?» (KAUFMANN, A., *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, *op. cit.*, p. 83; cursiva en el original).

⁴⁸ FINNIS, J., «Introduction», *Collected Essays III. Human Rights and Common Good*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 1-16, pp. 1 y 4.

todos por igual», «“aquellos cuya titularidad corresponde a las personas por el mero hecho de ser personas»⁴⁹. La mayoría de los derechos positivos son determinaciones de estos derechos humanos; muy pocos son una aplicación o conclusión deductiva⁵⁰. Su fundamento es la propia identidad del ser humano, «una persona con intereses que son realmente bienes inteligibles»⁵¹. Esta identidad, en la que somos radicalmente iguales, implica «la dignidad de tener la por lo menos radical capacidad de participar en los bienes humanos que son identificados en los primeros principios de la razón práctica (primero y principalmente, el bien de la existencia/vida humana) y que dan sentido a toda la intencionalidad humana»⁵². Así se explica también la igualdad entre los seres humanos: «es la participación en las radicales capacidades dinámicas lo que constituye la unidad básica de la raza humana»⁵³. Los derechos, entonces

⁴⁹ FINNIS, J., *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 136-137 y 176.

⁵⁰ FINNIS, J., «Introduction», *op. cit.*, pp. 2-3.

⁵¹ *Ibid.*, p. 7. «Nuestra identidad (como personas con intereses que son bienes verdaderamente inteligibles) [...] es el fundamento ontológico de los derechos humanos de uno, porque es el fundamento de que yo juzgue que ‘yo importo’, y de nuestros deberes de respetar y promover uno su propio bien, y por tanto de que yo juzgue que ‘los demás importan’, y de los propios deberes para con otras personas de respetar y promover su bien. Pues ellos también tienen tales identidades [...], tales capacidades radicales, y tales formas inteligibles de florecer (y de perjudicarse), precisamente de la misma naturaleza que las mías propias. Y así como la inmadurez y las incapacidades, en mi propia existencia, no extinguen las radicales capacidades dinámicamente orientadas al autodesarrollo y la sanación, tampoco las extinguen en las vidas de otras personas. Ahí está la unidad ontológica de la especie humana, y la radical igualdad de las personas humanas, la cual, tomada junto con las verdades acerca de los bienes humanos básicos, fundamenta los deberes cuyos correlatos son los derechos humanos – deberes hacia, y responsabilidades por, otras personas» (*ibid.*, p. 7). Sobre la dignidad humana *cf.*, FINNIS, J., *Aquinas*, *op. cit.*, p. 176. Compárese con la sentencia del Tribunal Constitucional Federal alemán BVerfGE39, 1, 147, de 1975: «las potenciales capacidades que se han incorporado al ser humano desde el principio son suficientes para fundamentar tal dignidad humana».

⁵² *Ibid.*, p. 8. Compárese con la propuesta de Alexy: el argumento explicativo-existencial hace referencia a un bien, un fin que colma nuestras capacidades y a partir del cual podemos conocer nuestra naturaleza o saber quiénes somos (ALEXY, R., «Law, Morality and the Existence of Human Rights» *op. cit.*, pp. 11-13). Hace también referencia a la perspectiva interna (*cf.*, *ibid.*, p. 13, n. 10), y su argumento explicativo («consiste en hacer explícito lo que está necesariamente implícito en la práctica humana»: *ibid.*, p. 11) recuerda al de la incoherencia práctica de Finnis (FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 73-75).

⁵³ FINNIS, J., «Introduction», *op. cit.*, p. 6. «Y [dicha participación], en virtud de los verdaderos bondad y carácter directivo bienes humanos básicos, es la base y fundamento de los derechos humanos que son objetos específicos de ese carácter directivo en sus implicaciones interpersonales. Lo que es fundamentalmente bueno (y malo) para mí es fundamentalmente bueno (y malo) para ti» (*ibid.*). En *Aquinas*, Finnis escribe: «El fundamento normativo definitivo [...] de (los) derecho(s) natural(es) es el principio del amor al prójimo como a uno mismo, así como los principios primarios de la razón práctica sobre los que reposa ese principio moral supremo. Pero

—correlativos a los deberes de justicia, que es entre iguales⁵⁴— se apoyan en la dignidad del ser humano libre e igual: dignidad que se explica por la capacidad radical de participar en los bienes básicos; igualdad, ya que todos compartimos esa capacidad; libertad o capacidad de elección, a través de la cual participamos en los bienes básicos. Dignidad, libertad e igualdad, entonces, que se entienden como presupuestos de los derechos.

Sin embargo, la dignidad, necesaria para defender la existencia de los derechos humanos⁵⁵ es insuficiente para conocer su contenido⁵⁶; para esto es necesario acudir a los bienes básicos, los aspectos más básicos del florecimiento o la plenitud humana, que dan sentido último a nuestras acciones. Son bienes, pues perfeccionan nuestra naturaleza; son fines, directivos, razones de nuestra acción, que le dan sentido; y son inteligibles. Por eso, a ellos se corresponden los principios básicos del razonamiento práctico, que se refieren a ellos como algo a ser proseguido o perseguido. Según Finnis son pre-morales, porque la acción que se orienta a un bien básico es inteligible, no necesariamente correcta; al mismo tiempo «son el sustrato evaluativo de todos los juicios morales»: una vez que son modulados por la razonabilidad práctica, tienen fuerza moral, así que son *virtualiter* o incipientemente morales. Son evidentes, aunque su captación, que es práctica y no teórica, requiere de la experiencia. Además, son inconmensurables: son igualmente fundamentales, esto es, no hay única y objetiva jerarquía entre ellos. No hay entre ellos diferencia de valor intrínseco; no hay una medida unitaria y abstracta que permita compararlos en términos de bondad. Son inconmensurables no solo los bienes entre sí, sino también sus realizaciones concretas; además, como no son entidades abstractas sino siempre aspectos del bien de cada persona, la igualdad esencial entre las personas refuerza la inconmensurabilidad en las realizaciones de los bienes⁵⁷.

Pues bien, los bienes básicos serían, según Finnis, la vida; el conocimiento, que incluye la experiencia estética; la amistad o sociabilidad; el matrimonio; la excelencia en la realización, que incluye el juego y el trabajo; la prudencia,

el último fundamento ontológico [...] de los derechos naturales es la igualdad radical de los seres humanos, en tanto miembros, todos ellos, de una misma especie de seres de naturaleza racional y, por tanto, todas personas» (FINNIS, J., *Aquinas*, *op. cit.*, p. 136).

⁵⁴ *Cfr.*, *ibid.*, p. 170.

⁵⁵ Por ejemplo, frente al escepticismo moral y la crítica de ‘especismo’ (o, para decirlo mejor, ‘especiecismo’) (FINNIS, J., «Introduction», *op. cit.*, pp. 4-6.).

⁵⁶ FINNIS, J., «On Moyn’s Christian Human Rights (2015)», *King’s Law Journal* vol. 28, n. 1, 2017, pp. 12-20, p. 18, n. 20.

⁵⁷ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 59-80 y 442-450.

o cualidad de razonable en el ámbito de la práctica, que incluye la armonía interna y la autenticidad en el comportamiento, y la relación con Dios o armonía con el origen de todo lo que existe⁵⁸. Finnis expone el contenido de cada uno de ellos, y afirma, además, que lo relevante no es aceptar la lista exactamente así, sino comprender que todos los propósitos del comportamiento humano pueden reconducirse a unas razones últimas que coinciden, esencialmente, con esta lista.

¿Cuál es el camino de los bienes a los derechos?⁵⁹ Como veíamos, Finnis propone que entender los bienes básicos como fines de la acción es el principio de todo el razonamiento práctico, todavía pre-moral. El primer principio propiamente moral es el que atiende al carácter directivo de todos los bienes básicos al mismo tiempo, y se formula como *la orientación de la voluntad a la plenitud humana integral*: este es el criterio básico de la corrección moral. Sin embargo, es demasiado general; son necesarios principios y normas que lo especifiquen y lo hagan aplicable a los actos humanos. Finnis, que sigue aquí muy de cerca a Grisez, llama principios intermedios a las concreciones de este primer principio, concreciones que atienden a los rasgos de los bienes básicos. La lista de principios intermedios o exigencias de la prudencia incluye los siguientes: tener un plan de vida coherente, evitar las preferencias arbitrarias de un bien sobre otro, evitar las preferencias arbitrarias entre personas, ser capaz de abandonar un proyecto específico, ser fiel a los propios compromisos generales, reconocer una relevancia razonable a la eficacia de la acción, respetar todo bien básico en todo acto, promover el bien común, seguir la propia conciencia y no elegir bienes aparentes⁶⁰.

Pues bien, uno de esos principios intermedios es el principio de justicia, que exige atender al bien común, la plenitud de todos los miembros de la comunidad. El bien común es, según Finnis, el objeto de la justicia, virtud general interpersonal, que recoge las exigencias de la virtud moral suprema

⁵⁸ FINNIS, J., «Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?», George, R.P. (ed.), *Natural Law, Liberalism and Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1996, pp. 1-26, p. 4; *cfr.*, también, PEREIRA SÁEZ, C., *La autoridad del derecho. Un diálogo con John M. Finnis*, Comares, Granada, 2008, pp. 83-89.

⁵⁹ Sobre esto puede verse MASSINI, C.I., «Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis», *Persona y Derecho*, vol. 71, n. 2, 2014, pp. 229-256, *passim*.

⁶⁰ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 100-127 y *Fundamentals of Ethics*, *op. cit.*, pp. 75-76; *cfr.*, también, PEREIRA SÁEZ, C., *La autoridad del Derecho. Un diálogo con John M. Finnis*, *op. cit.*, pp. 100-106.

(razonabilidad práctica o *prudentia*) en cuanto afecta a nuestra relación con otras personas. Los derechos son los correlatos a esos deberes de justicia; así, recogen prácticamente todas las exigencias de la prudencia o razonabilidad práctica –todas las exigencias morales– en relación con los otros⁶¹. Finnis aclara que esos derechos –entendidos en este sentido tan amplio– han de ser especificados, para lo que es imprescindible partir de algún concepto del bien humano, de la plenitud humana dentro de una comunidad o forma de vida en común⁶². Estos derechos, por lo tanto, son morales, no jurídicos en sentido estricto; serían derechos propiamente tales o jurídicos los que resultasen de esa especificación.

V. SOBRE LA PROPUESTA DE FINNIS RESPECTO DE LOS DERECHOS

¿Qué puede aportar esta explicación de los derechos a la interpretación de los bioderechos, en particular? Escribía Kaufmann hace más de dos décadas que la filosofía del Derecho de la posmodernidad ha de abandonar el esquema sujeto-objeto, esto es, abandonar la idea del Derecho justo o la justicia como un objeto, una cosa, frente a la cual se encuentra el sujeto. El Derecho es una actividad humana, una *actio iustitiae*; su contenido viene de la experiencia⁶³. Esta sería la primera aportación de Finnis: proponer el Derecho principalmente como una actividad humana, de manera que sólo desde los bienes inteligibles que le dan, en último término, sentido, pueden ser entendidos los derechos. Así, por ejemplo, la finniseana perspectiva interna o del participante implica la imposibilidad de separar absolutamente sujeto y objeto de conocimiento en el Derecho.

Esto nos lleva a otra aportación relevante, a mi juicio, de la propuesta de este autor: la manera en que apela el razonamiento de cada uno de sus interlocutores como principio para el auténtico diálogo; la transparencia de la razón práctica, a que hacíamos referencia antes. Por supuesto es útil la lista de bienes que Finnis nos ofrece, en la que podemos encontrar similitudes con listas parecidas que ofrecen otros autores en contextos análogos; pero quizá es

⁶¹ FINNIS, J., «Grounding Human Rights in Natural Law», *op. cit.*, p. 200 y *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 100-129, 198 y 214.

⁶² *Ibid.*, pp. 218-220.

⁶³ KAUFMANN, A., *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, *op. cit.*, p. 51.

más interesante su insistencia en cómo fuera de esos bienes es difícil, en último término, encontrar sentido a nuestro comportamiento. Es una aportación relevante también la identificación de los rasgos de los bienes básicos, rasgos que tienen sentido desde el sujeto (evidentes, inconmensurables y pre-morales en el sentido propuesto por el autor) y que van ser imprescindibles para llegar a determinar qué debemos hacer. La especificación de los principios intermedios o exigencias de la prudencia, con un grado de desarrollo que no es fácil encontrar en propuestas de otros autores de nuestros días, es también una aportación relevante.

Sostiene pues, Finnis, la existencia de un presupuesto objetivo para los derechos, cognoscible, y para esa labor de conocimiento nos apela a todos. Su propuesta aporta, entonces, unos derechos que no se limitan a demarcar y proteger las elecciones de los individuos, como ocurren en las *choice conceptions of rights*; son exigencias de la justicia entendida en un sentido no neutral o meramente procedimental. Esto es relevante porque, desde la perspectiva del individuo que elige, la propia elección es, en último término, insuficiente para dar razón de la elección, y las comprensiones procedimentales de la justicia necesitan, antes o después, acudir a alguna noción sustantiva de igualdad o libertad. Podría alegarse que acudir a nociones objetivas o sustantivas del bien implica necesariamente un riesgo de imposición dogmática, pero parece preferible asumir la relevancia de ese bien y abrir el diálogo que negar su presencia y emplearlo o presuponerlo sin identificarlo ni discutirlo. Sin embargo, ¿de qué manera puede ayudarnos el conocimiento de los bienes básicos, sus rasgos y sus exigencias, en la determinación del significado de los derechos, en particular de los bioderechos?

En su obra *Human Rights and Moral Reasoning*⁶⁴, Shortall estudia el fundamento de los derechos humanos en las propuestas de Finnis, Dworkin y Habermas, y concluye que la de Finnis es la más sólida (entre otras cosas, porque Finnis atiende también a la preocupación por la libre elección y el respeto a la autonomía de la tradición liberal de Dworkin y a la preocupación por el diálogo de la tradición crítica de Habermas⁶⁵). Pero el hecho de que Finnis identifique como fundamento de los derechos los aspectos básicos del bien humano objetivo explica que, en su propuesta, la especificación de los derechos sea más difícil. Así, escribe Shortall, según la propuesta de Finnis, algo será

⁶⁴ SHORTALL, M., *Human Rights and Moral Reasoning*, Gregorian and Biblical Press, Roma, 2009.

⁶⁵ Cfr., *ibid.*, p. 331.

realmente un derecho si es consistente con los bienes humanos y su realización tal y como es propuesta por las exigencias de la razonabilidad práctica⁶⁶.

Sin embargo, precisamente porque todas las actividades humanas están orientadas de una manera u otra al bien humano, dicha orientación es insuficiente para explicar el Derecho y los derechos –por no añadir que, como escribíamos más arriba, que algo sea bueno o valioso no es lo mismo que tener un derecho respecto de ese algo–. En la obra de Finnis, los derechos humanos parecen abarcar todas las posibles exigencias morales relativas a otros⁶⁷, lo que nos lleva a una visión excesivamente amplia de los derechos. Esto hace comprensibles objeciones que se han hecho a su propuesta, como la que entiende que si el fundamento de los derechos es la ley moral, entonces decir que tenemos un derecho no es más que reconocer que existen obligaciones morales, cuando normalmente no lo entendemos así⁶⁸; o la que considera que el razonamiento con bienes básicos inconmensurables es especialmente inconveniente para el Derecho –y para los jueces, en particular: ¿cómo elige un juez entre bienes igualmente básicos?⁶⁹–.

A mi juicio esta última crítica es desacertada por varios motivos, entre otros porque la función del juez no es elegir entre bienes en juego, sino juzgar conforme a Derecho qué pasó en el caso concreto y cuál de las pretensiones está amparada por el Derecho. Que los bienes básicos puedan ayudar a comprender el significado de los derechos que alegan las partes en conflicto no significa que la decisión del juez pueda entenderse como una elección entre bienes básicos, especialmente complicada, sostiene Christie, por su inconmensurabilidad. Podríamos responder que para Finnis, como vimos antes, la función del poder judicial no es decidir el Derecho del futuro sino aplicar lo ya decidido o ya elegido por el legislador y recogido en el Derecho previo⁷⁰; función que no parece que consista en la elección entre bienes igualmente básicos. Sin embargo, esto no

⁶⁶ Cfr., SHORTALL, M., p. 305. A juicio de Perry, Finnis (y otros autores de la *New Natural Law Theory*) cuando propone especificaciones sobre cuestiones concretas presta excesiva atención a la exigencia de la prudencia que excluye elegir directamente en contra de un bien básico (cfr., *ibid.*, y PERRY, M., *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, op. cit., pp. 95-99).

⁶⁷ «Racionalmente, la proposición ‘X tiene tal y cual derecho’ no puede ser otra cosa que una conclusión, o una determinación, de los principios de la razón práctica» (FINNIS, J., *Aquinas*, op. cit., pp., 132-135).

⁶⁸ PORTER, J., «From Natural Law to Human Rights: Or, Why Rights Talk Matters», *Journal of Law and Religion*, vol. XIV, n. 1, 1999, pp. 77-96, *passim* y, especialmente, pp. 82-83.

⁶⁹ CHRISTIE, G., «Judicial Decision Making in a World of Natural Law and Natural Rights», *Vilanova Law Review*, vol. 57, 2012, pp. 811-822, *passim*.

⁷⁰ FINNIS, J., *Judicial Power and the Balance of Our Constitution*, op. cit., pp. 26-61.

responde a la pregunta subyacente: ¿cuál es, entonces, según Finnis, el papel de los bienes básicos y sus exigencias en el Derecho? Así, la pregunta implícita en esta crítica se acerca a la que recoge la crítica primera, la pregunta por lo que aporta el Derecho sobre las obligaciones morales. A esta responde Finnis proponiendo que la autoridad específica del Derecho, distinta de la moral, radica en su función de coordinación, cuando –como ocurre en nuestras sociedades– no es posible elegir por unanimidad. Sin embargo, a mi juicio, esta afirmación no explica por completo el Derecho⁷¹, y no deja de ser cierto, como escribe Christie, que el bien común es un objetivo muy amplio para el Derecho, que en todo caso debería ser considerado objetivo del gobernante y del legislador, que sí dan cuenta y han de ofrecer razones de su actuación⁷².

En todo caso, parece necesario, entonces, considerar la relación entre bien humano y derechos cuidadosamente. Pues bien, es cierto que Finnis sitúa los derechos como exigencias de justicia dentro del ámbito de la comunidad política o comunidad completa, a la que se refiere el Derecho, y en el bien común de la comunidad política no entran todos los aspectos del bien humano, sino sólo las condiciones necesarias para que cada uno busque su propio bien⁷³. Esto es, el bien común de la comunidad política es limitado: el bien público, formado por la paz y la justicia⁷⁴; ya no la justicia general o disposición de actuar por el bien común, sino la justicia particular, orientada a respetar «lo que es suyo, de ellos [los otros], o su derecho [...] aquello a lo que, como una cuestión de igualdad, ellos tienen derecho»⁷⁵. De todas maneras, en la obra de Finnis la igualdad remite a la ley, natural o positiva⁷⁶. Al final, «lo que es justo es lo que la virtud de la justicia requiere a quien proceda dar, o hacer, o abstenerse de hacer, en relación a alguna otra persona. Y lo que la justicia requiere está establecido por el Derecho (moral (natural) o positivo)»⁷⁷.

⁷¹ Cfr., la exposición de esta respuesta de Finnis y su análisis en PEREIRA SÁEZ, C., *La autoridad del Derecho. Un diálogo con John M. Finnis*, op. cit., pp. 188-207.

⁷² Aunque no es este el lugar para profundizar en esta cuestión, quizá el desacuerdo se debe en realidad a la manera de entender la función judicial.

⁷³ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, op. cit., pp. 155-156.

⁷⁴ Finnis explica esta reducción del bien común de la comunidad política al bien público, no por la propia definición del Derecho ni de los derechos, sino para evitar el paternalismo: «los poderes coactivos del gobierno y el Derecho estatales quedan restringidos a, mantenimiento de la justicia y la paz» (FINNIS, J., «Introduction», op. cit., p. 10).

⁷⁵ FINNIS, J., *Aquinas*, op. cit., p. 133.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 133 y p. 176.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 135.

Esta parece ser la dificultad principal de la explicación finniseana de los derechos, porque no todas las exigencias de la moral con relación a los otros interesan al Derecho ni implican un correspondiente derecho. Finnis no propone claramente qué es lo que hace que un derecho moral dé lugar a un derecho en sentido jurídico estricto: ¿la ley positiva? ¿El proceso de determinación? Para responder es imprescindible una idea del Derecho como institución humana, que no se explica sólo por el fin que en último término la justifica, pues, como decíamos, todas las instituciones humanas tienden, en último término, al bien humano –y, en cuanto humano, común–, pero esto no es criterio suficiente para delimitarlas. La dificultad se daría, entonces, al tratar de entender el Derecho a partir de la promoción del bien común de la comunidad política como fin propio⁷⁸, porque da lugar a una idea del Derecho demasiado amplia. Aunque ocuparnos de ese problema nos llevaría mucho más allá de los límites de este trabajo, creemos que puede sugerirse una visión del Derecho más modesta y realista, como un instrumento constituido por un conjunto de criterios de prudencia orientado a la mayor justicia –o menor injusticia– posible en la resolución de conflictos que son siempre casos concretos, no elecciones entre bienes o valores en juego, dentro de la manera de actuar propia del Derecho, esto es, de las exigencias de la justicia procedimental (por ejemplo, atendiendo a los rasgos del *Rule of Law* que propone Fuller⁷⁹); sólo aquella parte de la justicia que es ejecutable jurídicamente, judicializable.

Enfoquémoslo desde el punto de vista opuesto: teniendo en cuenta qué es el Derecho y cuál es su función específica en la sociedad, podemos encontrar criterios que permitan definir los derechos y delimitarlos dentro del conjunto de exigencias del comportamiento moral relativo a los otros. Así, por ejemplo, siguiendo a Pereira Menaut, quedarían fuera de los derechos aquellos que se pretenden sobre otros seres humanos, pues no son cosas ni servicios; o sobre algo que no sea exterior ni esté fuera de uno, por no cumplir el requisito de la alteridad; las prestaciones unilaterales de otros que no se deriven de un contrato, pacto, promesa o delito con responsabilidad civil; los efectos reflejos generados por una norma buena y protectora pero que no cumpla el requisito preciso de generar derechos, y todas aquellas situaciones en las que

⁷⁸ «Hay instituciones políticas (el gobierno del estado y el Derecho) cuya entera justificación es identificar y promover el bien común de esas comunidades complejas [...] que llamamos comunidades políticas o estados» (FINNIS, J., *Aquinas, op. cit.*, p. 132).

⁷⁹ FULLER, L.L., *The Morality of Law*, Yale University Press, New Haven, 1969, pp. 42-43 y *passim*.

los ciudadanos, por principio (esto es, no accidentalmente), no pueden accionar judicialmente; además, añadamos (con matices), aquello perteneciente al terreno estrictamente privado y personal, donde no se debería introducir el ordenamiento jurídico.

VI. CONCLUSIÓN

¿Puede aplicarse la propuesta de Finnis a los bioderechos de nuestros días con provecho? ¿Hay algo en su propuesta que la haga especialmente recomendable en la determinación de su significado? Las posibilidades que ofrece hoy la tecnociencia de intervenir profundamente en la persona se encuentran ante un panorama de desacuerdo radical e incertidumbre acerca del mismo ser humano y su puesto en el mundo, que afecta profundamente a la labor, imprescindible, de interpretar los derechos en este ámbito. ¿Podemos tratar de superar esos desacuerdos, o no nos queda más remedio que reducir el Derecho a un procedimiento para reglar los aspectos formales de esa intervención sobre el ser humano, decidida desde otras instancias, tal vez de poder fáctico?

En este trabajo se sostiene, en primer lugar, que necesitamos ser conscientes de la importancia de ese desacuerdo, que es pre-jurídico, pero que afecta profundamente al significado que se dé a los derechos; en segundo lugar, se propone recuperar la confianza en la razón humana, porque sólo así podemos llegar a entendernos en la búsqueda de un acuerdo sustantivo, en la reapertura del diálogo sobre la interpretación de los bioderechos. La propuesta de Finnis puede ser un buen comienzo, porque sostiene la posibilidad de la razón práctica, esto es, nuestra capacidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto, el bien del mal, con argumentos sólidos y racionales; apelando, además, como veíamos, a cada uno de sus interlocutores. Propone también una lista de bienes básicos difícil de rebatir, y añade –con un grado de elaboración que no es fácil encontrar– las exigencias de la prudencia, aplicándolas, además a cuestiones concretas a lo largo de su obra. Asimismo argumenta, también con solidez, la fundamentación de los derechos en la igual dignidad de la persona libre.

Con todo, y aunque sería insensato negar cuánto importa hoy en día la fundamentación –idos son los días cuando Maritain confiaba los derechos sólo a la corrección del procedimiento–, la fundamentación sola no lo es todo, especialmente cuando hacemos frente a la actual explosión de unos bioderechos que tienden a autodividirse. Para que un pretendido derecho esté correctamente delineado y sea un instrumento útil en la vida jurídica debe satisfacer

otros requisitos, como ser alegable ante un tribunal de justicia. Esto es, necesitamos una noción del Derecho, en donde viven los derechos, más definida. Suministrar una fundamentación en forma de bienes básicos no resuelve todos nuestros problemas intelectuales –y no digamos todos nuestros desacuerdos profundos–, pero no es menos cierto que suministra una base para el diálogo racional sobre el Derecho, pues el entendimiento entre nosotros se facilita.

¿Son los bienes básicos especialmente relevantes para los bioderechos? Los derechos, especialmente los bioderechos, implican una comprensión del hombre. Abrir el diálogo sobre los bienes básicos es abrir el diálogo sobre el hombre, y resulta hoy imprescindible para saber qué significan unos derechos estrechamente conectados con los seres humanos como tales, con el *homo tantum* (el mero hombre; la nuda y mera vida), con nuestras almas, mentes y cuerpos. Al mismo tiempo, la virtualidad de los bienes básicos no tiene porqué reducirse al ámbito de los bioderechos: los bienes básicos pueden ser igualmente útiles para ordenar, por ejemplo, la extraordinaria disparidad de los llamados derechos de la personalidad, porque los bienes básicos no son demasiados, porque son inteligibles por cualquiera, y porque están relacionados con aspectos básicos de nuestras vidas humanas.

Un beneficio adicional que se derivaría de la introducción de los bienes básicos en el discurso de los derechos es que disminuiría la tendencia a la división propia de los derechos actuales. Es verdad que en un cierto sentido los derechos son siempre divisivos –clásicamente, con claridad respecto de los poderes públicos, antes que entre conciudadanos–, implican la posibilidad de acudir con pretensiones contrapuestas a un tribunal de justicia, donde una de las pretensiones resultará tener razón y la otra no. Sin embargo, atender a los bienes básicos que justifican los derechos y al ser humano del que trae causa el Derecho, ayudará en la interpretación y atenuará el sentido débil y excesivamente divisivo de pretensiones –más o menos admitidas– de derechos que proliferan en nuestros días, como algunos de los nuevos derechos de los estudiantes frente a sus profesores (pongamos por caso, a que no empleen en clase un ejemplo que hiera su sensibilidad), o de los hijos frente a sus padres (¿hasta el punto de poder pedirles responsabilidad por haber nacido?). Los derechos como instrumento jurídico están pensados para la confrontación, para resolver conflictos; pero los bienes básicos humanos lo son para todos los que compartimos una naturaleza. El Derecho solo servirá para resolver pacífica y razonablemente nuestros desacuerdos si se apoya en un acuerdo previo. La introducción de los bienes básicos en el discurso de los derechos nos recuerda que hemos de tratar de resolver nuestros desacuerdos (jurídicos) a partir de

un acuerdo previo –acuerdo previo que hoy tenemos que reconstruir– en vez de multiplicar nuestros desacuerdos previos al traducirlos al Derecho, convirtiéndolos en derechos.

Para esta tarea, ardua pero estimulante, contamos con la inestimable contribución de John Finnis. Ya en 1980, en la primera edición de *Natural Law and Natural Rights*, exponía la relación entre bien, Derecho y derechos con una solidez científica que ha atraído a muchos –también a quien escribe estas líneas, que tuvo el privilegio de trabajar a su lado en University College en 2005– al beneficio de su magisterio. Hoy, el contexto en que vive el Derecho de nuestro mundo posmoderno hace su obra especialmente atractiva para los juristas que, como él y como los jurisprudentes romanos clásicos, comenzamos por la prioridad de las personas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXY, R., «Law, Morality and the Existence of Human Rights», *Ratio Iuris*, vol. 25, n. 1, 2012, pp. 2-14.
- BAUMAN, Z., *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores* (trad. de A. Santos), Paidós, Barcelona, 2010.
- BAUMAN, Z. y DONSKIS, L., *Ceguera moral: la pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida* (trad. de A. F. Rodríguez), Paidós, Barcelona, 2015.
- BRADLEY, A. y EWING, K., *Constitutional and Administrative Law*, 16.^a ed. Pearson, Harlow, 2015.
- CAROZZA, P., «Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights: A Reply», *The European Journal of international Law*, vol. 19, 2008, pp. 931-944.
- CHOMSKY, N., *The Essential Chomsky*, The New Press, Nueva York, 2008.
- CHRISTIE, G., «Judicial Decision Making in a World of Natural Law and Natural Rights», *Vilanova Law Review*, vol. 57, 2012, pp. 811-822.
- DONNELLY, J., «The Relative Universality of Human Rights», *Human Rights Quarterly*, vol. 29, n. 2, 2007, pp. 218-306.
- *Universal Human Rights in Theory and in Practice*, 3.^a ed., Cornell University Press, Ithaca, 2013.
- FINNIS, J., *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press, Washington, 1983.
- «Problems of the philosophy of law», Honderich, T. (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 468-472.
- «Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?», George, R. P. (ed.), *Natural Law, Liberalism and Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1996, pp. 1-26.
- *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- «Natural Law: The Classical Tradition», Coleman, J. y Shapiro, S. (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 1-60.

- «The Priority of Persons», *Intention and Identity. Collected Essays II*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 19-35.
- «Introduction», *Human Rights and Common Good. Collected Essays III*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 1-16.
- *Natural Law and Natural Rights*, 2.^a ed., Oxford, Oxford University Press, 2011.
- «Discourse, Truth and Friendship», *Reason in Action. Collected Essays I*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 41-61.
- «Human Rights and their Enforcement», *Human Rights and Common Good. Collected Essays III*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 19-46.
- «The Priority of Persons Revisited», *American Journal of Jurisprudence* vol. 58, n. 1, 2013, pp. 45-62.
- «A response to Harel, Hope, and Schwartz», *Jerusalem Review of Legal Studies*, vol. 8, n. 1, 2013, pp. 1-20.
- «Grounding Human Rights in Natural Law», *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 60, n. 2, 2015, pp. 199-225.
- «On Moyn's Christian Human Rights (2015)», *King's Law Journal*, vol. 28, n. 1, 2017, pp. 12-20.
- *Judicial Power and the Balance of Our Constitution*, Policy Exchange, Londres, 2018.
- «Unborn Human Life and Fundamental Rights: Concluding Reflections», Zambraño, P. y Saunders, W.L. (eds.), *Unborn Life and Fundamental Rights. Leading Constitutional cases Under Scrutiny*, Lang, P., Berlin, 2019, pp. 255-264.
- FULLER, L. L., *The Morality of Law*, Yale University Press, New Haven, 1969.
- GREGORY, B., *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2012.
- HABERMAS, J., *The Theory of Communicative Action II*, Beacon Press, Boston, 1987.
- *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (trad. de R. S. Carbó), Paidós, Barcelona, 2002.
- «The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights», *Metaphilosophy*, vol. 41, n. 4, 2010, pp. 464-480.
- HAN, B.C., *The Transparency Society*, Stanford University Press, Stanford, 2015.
- *The Topology of Violence*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 2018.
- KAUFMANN, A., *La filosofía del derecho en la postmodernidad* (trad. de L. Villar Borda), 2.^a ed., Temis, Santafé de Bogotá, 1998.
- MARSHALL, G., «1984: A Happy New Year for Civil Liberties», *Parliamentary Affairs*, vol. 37, 1984, pp. 1-32.
- MASSINI, C.I., «Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis», *Persona y Derecho*, vol. 71, n. 2, 2014, pp. 229-256.
- MATLÁRY, J.H., *When Might Becomes Human Right. Essays on Democracy and the Crisis of Rationality*, Gracewing, Leominster, 2007.
- MIGNOLO, W., «From 'human rights' to 'life rights'», Douzinas, C. y Gearty, C. (eds.), *The Meanings of Rights. The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 161-180.

- MOUFFE, C., «Democracy, human rights and cosmopolitanism: an agonistic approach», Douzinas, C. y Gearty, C. (eds). *The Meanings of Rights. The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 181-211.
- NEGRO, D., *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009.
- D'ORS, A., «Autoridad y potestad», *Escritos varios sobre el Derecho en crisis*, CSIC, Roma-Madrid, 1973, pp. 93-105.
- PEREIRA MENAUT, A. C., *Lecciones de teoría constitucional y otros escritos*, Andavira, Santiago de Compostela, 2016.
- PEREIRA SÁEZ, C., *La autoridad del derecho. Un diálogo con John M. Finnis*, Comares, Granada, 2008.
- PERRY, M., *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- PORTER, J., «From Natural Law to human Rights: Or, Why Rights Talk Matters», *Journal of Law and Religion* vol. XIV, n. 1, 1999, pp. 77-96.
- POSSENTI, V., *La rivoluzione biopolitica*, Lindau, Torino, 2013.
- RAZ, J., «Human Rights Without Foundations», *University of Oxford Faculty of Law Legal Studies Research Paper Series, Working Paper*, vol. 14, 2007, pp. 1-20.
- RAWLS, J., *The Law of the Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1999.
- SANTOS, J.A., «Tiempo histórico, naturaleza humana y perfeccionismo», Santos, J. A., Albert, M. y Hermida, C. (eds.), *Bioética y nuevos derechos*, Comares, Granada, 2016, pp.17-27.
- SHORTALL, M., *Human Rights and Moral Reasoning*, Gregorian and Biblical Press, Roma, 2009.
- SANGIULIANO, A., «Towards a Natural Law Foundationalist Theory of Universal Human Rights», *Osgoode Legal Studies Research Paper*, 111, 2015, pp. 218-240.
- TASIOULAS, J., «Towards a Philosophy of Human Rights» *Current Legal Problems*, vol. 65, 2012, pp. 1-30.
- TAYLOR, C., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Nueva York, 1989.
- VIOLA, F., *De la naturaleza a los derechos. Los lugares de la ética contemporánea* (trad. de V. Bellver), Comares, Granada, 1998.
- ZAGREBELSKY, G., *El Derecho dúctil* (trad. de M. Gascón), Trotta, Madrid, 1995.